

# 法然の三心について

— その動態と志向 —

市川 定 敬

## 〔抄 録〕

法然浄土教思想は、安心・起行・作業という概念によつて体系づけられる。この体系が成立するのは、浄土教信仰という次元においてである。従つて、信仰以前ではこれらは問題になり得ない。しかし、安心である三心中の深心は深信と解釈され、その内容に信機・信法を持つ。そして、この信機は自身に対する信であり、これが人間の問題として捉えられ、ここに信仰以前から信仰への緒が見られると思われる。そこで、この信機を手がかりに信仰以前から信仰へ、また、法然が「信」ということをどのように規定

しているか、さらにそれを踏まえた上で、至誠心・深心・廻向発願心の相互関係を、三心の動態とその志向において捉え、これらを辿ることにより、行としての口称念仏、また作業としての四修ということの関わりを明らかにする。また、それが法然浄土教においてのみの問題ではなく、人間が人間として存在する上で、普遍的な問題となりうるのかを考察する。

キーワード…法然、三心、至誠心、深心、廻向発願心

## 一、はじめに

法然（一一三三～一二二二）が説くところの浄土教を最も端的に取り出すならば、「稱<sup>スレバ</sup>名<sup>ミナ</sup>必<sup>カナラ</sup>得<sup>エ</sup>生<sup>シ</sup>」依<sup>ルガ</sup>佛<sup>ノ</sup>本願<sup>ニ</sup>故<sup>ナリ</sup>」<sup>〔一〕</sup>という文言を示すことができる。事実、法然のものとされる遺文の多くには、念仏の云何に優れるかを述べ、口称念仏の勧めへと収斂されていく道程

が見てとれる。しかしながら、実証科学の恩恵の上に生活を営む現代の我々には、科学的方法論では捉えることのできない「西方極楽世界」の存在自体が信じがたいものであると言わざるを得ない。つまり、我々の思考においては、現に目で見、手に取ることでできない、あるいは数値化できない対象については、思考するに取次つく島も無いということになる。しかし、法然の浄土教が今日まで継承され、今な

お信仰されているという現象を見るならば、そこには何らかの思考する余地があるのではないだろうか。あるいは、法然の浄土教は「思想」としての普遍性を包摂していると考えられるのではないだろうか。

高橋弘次氏は「宗学はいまや現代の合理的思维との接点において、世界のあらゆる諸思想と対決すべき運命にあるともいえるのであり、ここに宗学の現実があるとともに、宗学の今日的な課題があるといえるのである」と宗学<sup>2</sup>ということを問題にしながらその在り方について言及している。こうした捉え方は、法然の浄土教についても、それが過去の歴史上に発生した一現象としてではなく、現在においてもなお生きている思想として捉えられるべきものであり、かつ世界のあらゆる諸思想との対決において普遍性を求めてゆかなければならないという課題を提示するものである。勿論宗学という学問の性格上、それは信仰を前提とした学であり、信仰を持たないもののそれとは立場を異にする。しかし、高橋氏の言葉にみるように、学としての普遍性を求めるという点においては信仰を前提としない学とその根本的性質の同一を認めることができるといえる。

ところで、本稿では上記の点を根本的な問題意識としながら法然における三心について取り上げたい。というのは、法然においては「もとより三心は本願にあらず、これ自力なり<sup>3</sup>」として、三心が衆生における自力のものであるとしており、ここに、三心が衆生自身の問題、つまり人間の問題として捉え得るからである。また後に言及するよう

項目であり、またそれがどこまでも人間の問題に端を発するものであるということである。法然の浄土教とはとりもなおさず具体的宗教である。なおかつその三心とは心的様相であり個々人の特殊における現象である。しかし、人間が人間であるが故の現象がその存在の奥底にあり得るのならば、それは人間としての普遍性に根ざす問題として捉えうるものであるといえるだろう。ここにおいて、法然の浄土教を人間の問題としてその普遍性への緒を見ることができるのである。

法然の遺言と位置づけられる「御誓言の書」、いわゆる「一枚起請文」には「たた一向に念佛すへし」と浄土宗の念仏行の在り方を示しながら、三心・四修について言及している。そこでは、「たゞし三心四修なんと申す事の候はみな決定して南無阿弥陀仏にて往生するそとおもふうちにこもり候なり。」と念仏を称えることに三心および四修が包摂される旨が述べられるのみであり、三心が四修とともにどのように南無阿弥陀仏に包摂されるかの説明はなされない。そこで、法然の遺言をもとに、いかに三心が南無阿弥陀仏へと帰結してゆくのか、さらに現代の我々にとつて、生きた思想としてそれがいかなる問題として捉えられるかについて考察したい。

## 二、三心具足の様態

法然浄土教における信仰心の在り方としての三心は、『選択集』第八章「三心篇」に述べられている。『選択集』における三心の記述は、善導の『観無量寿仏経疏』（以下『観経疏』）の引用に多くの紙数をさ

き、続いて『往生禮讃偈』（以下『往生礼讃』）が引用される。『往生礼讃』の引用には「此の三心を具すれば、必ず生ずことを得。若し一心をも少けぬれば、即ち生ずことを得ず。」として三心の必要性が主張される。法然自身もこの必要性について言及している。

この三心一つもかけぬれば、往生をとけかたし。<sup>8)</sup>

#### 「念佛大意」

およそ往生浄土の人の要法はおほしといへとも、浄土宗の大事は三心の法門にある也。もし三心を具せざるものは、日夜十二時にかふへの火をはらふかごとくにすれとも、つゝに往生をえずといへり。（略）浄土宗の人は、三心のやうをよくよく心えて念佛すへき也。三心のなかに、ひとつもかけなは往生はかなふましき也。<sup>9)</sup>

#### 「七箇条の起請文」

こうした、必要として説かれる三心具足について、「東大寺十問答」には注目すべき記述が見られる。

三、問、三心具足の念佛者は決定往生歟。

答、決定往生する也。三心に智具の三心あり、行具の三心あり。

智具の三心といふは、諸宗修學の人、本宗の智をもて信をとりかたきを、經論の明文を出し、解釋のおもむきを談して、念佛の信をとらしめんとてとき給へる也。行具の三心といふは、一向に歸すれば至誠心也、疑心なきは深心也、往生せんとおもふは廻向心也。かるかゆへに一向念佛して、うたかふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。五念四修も一向に信する物には自然に具する也。<sup>10)</sup>

この問答は、南都の学匠に対して行われたとされるものであり、知的、あるいは学理的理理解といふことを前提としながら法然の教学を語ったものであると考えられる。<sup>11)</sup>ここでは、「智具の三心」「行具の三心」さらに、「自然に具」される三心（「自然具足三心」）の三つの三心具足の様態を見ることが出来る。『選択集』第八章の記述などは、三心の各々の概念規定がなされるものであり智具の三心であるといえる。

ところで、法然の浄土教は廬山寺本『選択集』に自筆があるようにあくまで「念仏為先」の教えである。従って、三心についても「智具の三心」ということを押さえつつも念仏（行）において捉えられる三心について明らかにせねばならない。因って、「行具の三心」「自然具足三心」という捉え方を意識しつつ、行において展開する三心について考察する必要がある。しかしながら、先に述べた問題設定より、人間の問題として取り上げうる「深心」から考察してゆきたい。また、特に信仰を前提としないという観点から、西川知雄氏の論を中心としながら、それをめぐる問題について考察する。

### 三、信機と信法

深心は善導によつて深信と解釈され、その内容を信機・信法の二種に分けることができる。この信機・信法に対して、西川氏はまず人間の持つ悟性、理性の機能から、「信」について論究してゆく。始めに悟性の本質を「疑う」こととした上で、

悟性のもつ論理が、「疑われて」いた事態のもつ現象との間に論

理的整合を見出し、その意味で、悟性が自己満足に到達したとき、そこに悟性が、真理に関する安心感を得る。このような、悟性の安心感のことを、われわれは、常識的に「信」と呼んでいる。<sup>15</sup>

と、悟性の働きにおける「信」を「第一の信」とし、

第二の「信」は、理性的能力としての信であり、自己の悟性的能力の行使による「確信」に対して否定的に作用する信である。自己の悟性的能力の行使による「確信」を、自己の理性的能力によつて疑い、そのような「確信」の主観性、有限性を批判的に自覚するところの「信」である。<sup>16</sup>

と、悟性による信に対して否定的に働く理性的能力について「第二の信」としている。さらに、

第三の信は、自己の悟性能力によつても、理性能力によつても、論理的整合を得られないとき、自己の能力を越えた、自己の外から包越的に働きかけてくるところの「信」<sup>17</sup>

として「第三の信」を提示している。西川氏はこのように「信」について三つの規定をした上で、「第二の信」が信機であるとして

「自己」が「自己」に否定的に対決するという「論理」は、「自己」の即対自的綜合という「論理」を導くが、これは「論理」が救われることを示すものであつて、かかる論理を動かしている実存たる生きた「自己」は依然として救われてはいないのである。<sup>18</sup>

とし、「包越者」の存在を措定する「第三の信」を信法として、信機と信法を論じている。このような西川氏の論に対して近藤徹稱氏は

西川師の論文は、悟性から理性へ、更にそれを越えるものへと段

階的に論が運ばれ、信機信法もその線に沿つて信機から信法へと一方的に論ぜられてゐる。私は信機から信法への方向を否定する者ではないが、機が信ぜられる時、自ら氣付く、氣付かないには拘はらず、既にそこには法の光が豫想されてゐるといふことを言ひたいのである。<sup>19</sup>

との批判をしている。この近藤氏の指摘は、西川氏が論理的整合という点に「信」ということの概念を規定しようとすることに對する問題意識に起因するものである。<sup>20</sup> それでは、「信」とは云何に規定されるべきであるのか。ここでは、信機信法を問題としている以上、法然の思想にその内容を求めねばならない。法然は「信」について以下のように明言している。

信といは、うたかひに對する心にて、うたかひをのそくを信とは申すへき也。見る事につけてもきく事につけても、その事一定さそとおもひとりつる事は、人いかに申せとも、不定におもひなる事はなきそかし。これをこそ物を信するとは申せ、<sup>21</sup>

「往生大要抄」

こうした法然の「信」の規定は『選択集』に引用される善導の『觀經疏』の以下に由来するものであると考えられる。

深信<sup>ハハ</sup>深信<sup>ナリト</sup>者決定<sup>シテ</sup>建<sup>ニ</sup>立<sup>シテ</sup>自心<sup>ヲ</sup>順<sup>レ</sup>教<sup>ニ</sup>修行<sup>シテ</sup>永<sup>ク</sup>除<sup>テ</sup>疑<sup>ヲ</sup>錯<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>下<sup>ナリ</sup>爲<sup>ニ</sup>一切<sup>ノ</sup>別解<sup>・</sup>別行<sup>・</sup>異學<sup>・</sup>異見<sup>・</sup>異執<sup>・</sup>之所<sup>ラ</sup>レ<sup>中</sup>退<sup>シ</sup>失<sup>シ</sup>傾<sup>キ</sup>動<sup>ス</sup>也

『觀經疏』ではこの文の後に、所謂の四重破人の文を展開し、「佛說彼經時處別時對機別利益別」「佛語決定成就了義」「佛語眞實決了義」「一佛一切佛所有知見解行證悟果位大悲等同無少差別」等を根拠とし

ている。<sup>(20)</sup> この『観経疏』に説かれる「信」とは、根拠を必要とする点で、「往生大要抄」のそれとは趣を異にする。「往生大要抄」のそれは、むしろ「信」を立てるにその根拠を外に必要としない絶対的な様相において語られている。つまり、法然における「信」とは、「……だからである」というような論理性において捉えられるものとはいえない。これらの「信」について語られるところは、何れも深信について語られているものであり、当然、信機・信法における「信」はこのように理解されなければならない。また、深信について藤本浄彦氏は「決定して深く信ず」というところの「決定」ということに注目しながら、

決定にみられる論理はいわゆる整合性としての論理を保つことではなくして質的に深まり内奥的に翻転性を有するものであるということである。<sup>(21)</sup>

と分析しているが、法然における深信とは、論理や整合性という次元では捉え得ないものであるといわざるを得ない。<sup>(22)</sup>

ところで、近藤氏、藤本氏の論からは、この深信における「信」について、その前提として超越者の存在を措定している。そうした意味で、深信とは信仰における心的在り様であり、信仰の次元でしか語り得ないことを示唆している。しかし、信機が機、つまり人間を問題とするという点に、未だ信仰以前の問題として語りうる地平が在るよう思われる。法然自身は、信機・信法の関係性について

すなはち二の信心といは、はしめにわか身は煩惱罪惡の凡夫なり。火宅をいてす出離の縁なしと信せよといひ、つきには決定往生すへき身なりと信して一念もうたかふへからず。人にもいひさまた

けらるへからずなんといへる。前後のことは相違して、心えかたきにたれとも、心をととめてこれを案するに、はしめにはわか身のほとを信し、のちにはほとけの願を信する也。たたしのちの信心を決定せしめんかために、はしめの信心をはあくる也。<sup>(23)</sup>

「往生大要抄」

はしめにわか身の程を信して、のちにはほとけのちかひを信する也。のちの信心のためにはしめの信をはあくる也。<sup>(24)</sup>

「浄土宗略抄」

として明確に信機から信法という順序を説明している。つまり、法然における信機・信法は、信法確立のための信機であるという順接的な論理を見ることができるのである。もしも法然の深信における「信」が当然の前提として超越者を必要とするようなものであれば、この信機・信法はより即一的な説明のされ方になるはずである。そして、このような順接的な説明は善導の深信の記述には見ることのできないのであり、ここに法然の独自性が見て取れるのである。それでは、このような独自の論理性は一体奈辺に起因するものであるのか。これを知る手がかりは歴史的人格としての法然にあるように思われる。法然の独自性とは、法然自身の経験に因るものであると予想されるからである。

然レ我此ノ身ハ於ニ戒行ニ不レ持ニ一戒ヲモテ於ニ禪定ニ一ツモテ不レ得レ之ヲ於ニ智慧ニ不レ得斷惑證果之正智ヲ。然ニ戒行之人師釋云ク戸羅不ニ清淨ヲ三昧不ニ現前ニ。云云 又凡夫ノ心隨レ物ニ易キコト移譬ハ如ニ猿猴ノ

實ニ以テ散亂易動シ一心難シ靜リ無漏之正智何ニ因テカ得レハ發スコトヲ。若シ夫無レハ無漏之智劍者如何カ方ニ斷ニ惡業煩惱ノ繩ヲ不レハ斷ニ惡業煩惱ノ繩者何得レ解ニ脱スルコトヲ。生死繫縛之ヲ身乎。悲哉悲哉爲レ何カ爲レ何カ。爰ニ如レ予者已ニ非ニ戒定慧三學之器ニ此ノ三學ノ外ニ有リ下相ニ應ス我ニ心之法門上耶。有リヤト堪ニ能ニ此身ニ之修行上耶。求ニ萬人ノ智者一訪ニ一切之學者無ニ教之ヲ人ニ無ニ示之ヲ倫一。然間歎歎入ニ經藏ニ悲悲向ニ聖教ニ手自披テ之見ルニ之。善導和尚ノ觀經ノ疏ニ云ヘル一心專念彌陀名號。行住坐臥。不問時節久近。念念不捨者。是名正定之業。順彼佛願故上文ヲ見得ル之後。如我ニ等ニ無智之身ハ偏ニ仰ニ此ノ文ヲ專ニ憑ニ此ノ理。修シテ念念不捨之稱名ヲ備フニ決定往生之業因ニ。

ここに述べられるのは、法然が善導の「一心專念」以下の文に遇い淨土教信仰へと回心するまさにその瞬間であり、そうである故、法然自身の信仰以前から信仰へとの変容を臨むことができる。ここで注目したいのは、法然の自身の捉え方である。ここで、法然は「三學非器」を告白しているのであるが、この三學とは戒・定・慧であり、いわば仏教における規範ともいべきものである。この規範から外れた自己に法然の関心（歎き）が有り、まさにここに力点が置かれている。そして、その視座というのは、自己に対する反省的立場であり、三學に对照された自己を問題としており、未だ超越者としての阿弥陀仏と法然の関係が成立する以前の次元であるといえる。この法然の三學非器の告白に対して『觀經疏』『選集』に規定される信機の内容は、

決定シテ深信ニ自身現ニ是レ罪惡生死ノ凡夫曠劫ヨリ已來常ニ没シ常ニ流

轉シテ無シト有ニ出離ノ之緣ニ

と記述される。ここでは、自己を問題としながらも、現実の自己への反省的な立場ではなく、現実的な自己を問題としない、つまり、規範と自己との対照によるものではなく、無前提に差し迫る内容を持つものであるといえる。さらに、先の「往生大要抄」には「はしめに」と信せよといひ」と、この『觀經疏』の信機を命令的に解釈していることも、こうした法然の信機理解の特色を示すものと考えられる。

このように見えてくると、西川氏の「第二の信」は、法然の「信機」とは次元の異なるものであるが、自己の、自己に対するという点で、法然の三學非器の告白に見られるものと同じ構造を持つものであるといえる。従って、西川氏の「第二の信」は、「信機」というよりも、むしろそれ以前の心的道程を説明しているものであり、法然の体験においては、この三學非器の思考ないしは心的様相を説明していると考えられる。この法然の三學非器は、自身の信仰以前から信仰へという場面であったが、それは自己を問題とする立場から法を信ずる立場、すなわち信機・信法を順接的に説明するという法然の独自性を生み出す元となる経験であり、またこの回心以前の心的道程を法然は論理として信仰の次元に持ち込んでいることが解る。つまり、法然における深心、信機・信法は信仰の次元の事柄でありながら、同時に信仰以前から信仰へという構造と同じ論理性を持つものであると考えられるのである。

以上、法然における三心のうち特に深心について、西川氏の論を基に考察してきた。深信のうちの信機については、やはりあくまで「信」

という次元における事柄であるが、「自身は」として自己を問題とするということにおいて、超越者を措定しない信仰以前から信仰への導入的役割を果たしうると考えることができる。そして、法然においては信仰以前から信仰への心的様相は、信機から信法へという構造と同じものであり、信仰以前から信仰へという心的道程を、深信においては「信」という次元で反復しているということがいえる。このように深信、信機・信法を理解することができたのであるが、法然浄土教における心的内容としては未だ不十分である。法然の浄土教は『選択集』劈頭の「念仏為先」であり、また『一枚起請文』に説かれるように、その教義の根幹を「口称念仏」の実践に置く。従って、その信仰における意識構造も、この口称念仏との関わりにおいて捉えられなければならない。高橋氏は「もはや三心は三心として、あるいは信機、信法はたんに信機、信法として論じられるべきではなく、稱名念仏のなかから生ずる三心として、あるいは信機、信法として論じられるべき」と論じているが、まさにこの視点においてでなければ、行を基点とする法然浄土教における信仰を明らかにすることはできない。よって、次に実践的行の背景としての三心という観点から考察したい。

#### 四、三心の相関と動態

口称念仏行の背景としての三心を考察するに当たり、まず三心の相互関係から明らかにされなければならない。その内容が、至誠心・深心・廻向発願心の三つであるといえども、此等が「三心」として一つ

の概念に括られるということには理由があるはずだからである。法然が三心、すなわち至誠心・深心・廻向発願心の相互関係について述べるものに以下が挙げられる。

廻向發願<sup>シ</sup>願<sup>ズ</sup>生<sup>ス</sup>者<sup>ハ</sup>、必<sup>ズ</sup>須<sup>ク</sup>決定<sup>シ</sup>眞實心<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>廻向<sup>シ</sup>願<sup>テ</sup>作<sup>ス</sup>得<sup>ス</sup>生<sup>シ</sup>想<sup>フ</sup>此<sup>ノ</sup>心<sup>深</sup>信<sup>ノ</sup>信<sup>ス</sup>コト<sup>ナリ</sup>由<sup>シ</sup>若<sup>ク</sup>金剛<sup>ノ</sup>不<sup>レ</sup>下<sup>ニ</sup>爲<sup>ス</sup>一切<sup>ノ</sup>異見<sup>・</sup>異學<sup>・</sup>別解<sup>・</sup>別行<sup>ノ</sup>人等<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>所<sup>ラ</sup>動亂<sup>破</sup>壞<sup>上</sup>セ<sup>セ</sup>

至誠心は深心と廻向発願心とを體とす。<sup>(31)</sup> 『往生大要抄』

深心も廻向発願心もまことなるを至誠心とはなつくる也。<sup>(32)</sup>

『往生大要抄』

先の考察より、法然においては深心、すなわち深信に信機・信法という独自の解釈があり、信仰の次元でありながら、これが信仰への導入的役割を果たすことが解った。従って、ここでは深心から論究するのが妥当であると思われる。

深心における信機・信法は『観経疏』の説明、また法然が常に法語類においてこれらを深心として常に分かつこと無く解説し、また「二種の信心をたつる事は、そのおもむきこれひとつなり」と語っていることから、決して各個に考えられるべきものではなく、深心という一つの概念の表裏をなすものであると捉えねばならない。つまり深信における信機・信法とは、己の罪悪性を引き受けようとするほど、この己を救おうという阿弥陀仏の本願がその罪悪なる自己に訴えかけ、また阿弥陀仏の本願力を信ずれば信ずるほどに己れの罪悪性の深さを引き受けてゆくこととなるものであるといえる。阿弥陀仏の存在に対

峙することによって、己れの凡夫性が対照され浮き彫りにされるからである。従って、信機・信法は片や自己への信、片や阿弥陀仏の本願という外へと向かう信の二つが、二重螺旋のように緊張しながらいいよ深信、深まりつつある信として掘り下げられてゆく動的な心であるといえる。

次に、至誠心とは、

云二一者至誠心<sup>ト</sup>至<sup>ト</sup>者眞<sup>ナリ</sup>誠<sup>ト</sup>者實<sup>ナリ</sup>欲<sup>ス</sup>明<sup>シ</sup>一切衆生ノ身口意業ニ  
所<sup>レ</sup>修<sup>スル</sup>解<sup>キ</sup>行<sup>ハ</sup>必<sup>ズ</sup>須<sup>ベキ</sup>コトヲ眞<sup>ニ</sup>實<sup>ニ</sup>心<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>作<sup>ス</sup><sup>(37)</sup>

として真実心と理解されるものであり、信仰者の内面にその真実を要求するものである。この心は「至誠心は深心と廻向発願心を鉢とす」と示されているとおり、三心における他の二心に対し、その本質としてそれらを支えるものである。しかし、法然はこれについて「およそ

この眞實の心は、人ことに具しかたく、事にふれてかけやすき心はへなり<sup>(38)</sup>とし、また「頗フル我等力分ニコエタリ」<sup>(39)</sup>と至誠心具足について問題視している。こうした問題意識は、「我れ浄土宗を立つる意趣は、凡夫往生を示さむが爲なり」<sup>(40)</sup>として凡夫の往生を目的とする法然

の浄土教においては当然であるといえる。法然の浄土教は三学非器の自己認識に回心の契機があるものであり、智慧に優れ、よく戒をたもったといわれる法然におけるこの三学非器という自己認識は、行為として戒を持ったとしてもその内面を真実になし得ない人間存在への厳肅な眼差しであり、また現実存在における人間の徹底した把握であったといえる。この人間把握は、それを信機として引き受けざるを得なくなるものであり、そして至誠心に心を置こうとすればするほどます

ます深く反省され、信としての質を深めるものとなる。

ところで、法然の三学非器においては、それが三学という規範との「ずれ」によって生起する嘆きが回心の契機となるものであった。『選択集』に引用される『観経疏』では至誠心、すなわち真実心の必要性の根拠を

正由<sup>テナリ</sup>彼<sup>ノ</sup>阿彌陀佛ノ因中<sup>ニ</sup>行<sup>シ</sup>タマヒシ<sup>ニ</sup>菩薩ノ行一時乃至一念一刹那<sup>モ</sup>  
三業<sup>ニ</sup>所<sup>レ</sup>修<sup>スル</sup>皆<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>眞<sup>ニ</sup>實<sup>ニ</sup>心<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>作<sup>シ</sup>凡<sup>ノ</sup>所<sup>ニ</sup>施<sup>ス</sup>爲<sup>ス</sup>趣<sup>スル</sup>求<sup>スル</sup>亦<sup>ハ</sup>皆<sup>ハ</sup>眞<sup>ニ</sup>實<sup>ニ</sup><sup>(41)</sup>

として阿弥陀仏に求めている。この考え方からすれば、信機と、そして信法を踏まえた上での至誠心の間では、信仰者は法然の回心における三学非器と同様の「ずれ」を経験することになる。従って、三心の信仰世界において、信仰者は常に信仰者として生成しゆくものであると捉えることができる<sup>(42)</sup>。

こうして、信機・信法の二つの相反する方向性を持つものが二重螺旋のように深まってゆくと捉えられる深心は、そこに至誠心が本質として求められることによってその螺旋運動はより動きを強めるものと見て取ることが出来る。

さて、このように至誠心をその本質として要求されながら深まってゆく信機・信法の深く信ずる心(信仰の内的動態)は、これだけではいまだ救われ得ない。信法として「彼の阿彌陀佛四十八願をもて衆生を攝受したまふ、疑ひ無く、慮ひ無く、彼の願力に乗じて定んで往生を得」「決定して深く、釋迦佛此の觀經の三福九品定散二善を説きて、彼の佛の依正二報を證讀して、人をして欣慕せしめたまふ」「決定して深く、彌陀經の中に十方恆沙の諸佛、一切凡夫決定して生ずること



を得と證勸したまふ」と信じるといえども、それは内的世界におけるものである。そして、法然淨土教における阿弥陀仏觀とは「眞言教に云ふ、阿彌陀は是れ己心の如來なり外に尋ねべからず、此の教の彌陀は法藏比丘の成佛なり、西方に居す、其の意大いに異なり」として、自己の内的世界に阿弥陀仏の存在を認めないものである。従つて外なる世界、他者としての阿弥陀仏へとその信が志向されなければならず、信としての内的世界から阿弥陀仏の淨土を志向する廻向發願心へとその関わりを求めねばならないのである。阿弥陀仏の本願力による光明によつて明らかになつてゆく「我等」（信仰者）の凡夫性は、その救いの道を唯一本願に乗ずることに見出してゆく。そして、己の全存在（身・口・意）を賭して淨土を志向する、これが廻向發願の心である。<sup>(45)</sup>

これまでによつて、深心・至誠心の動態と緊張、そしてそれが廻向發願心として志向性を得て、その表現が正助二行、そして南無阿弥陀仏であるということが理解できる。「三心（知具の三心）」が「行具三心」と表現される構造も、三心を動的に捉えることによつて理解できる。これは、概念や論理の展開といった類のことではなく、三心が相互に関係し、働き合い、その必然性において現れ出る現象（南無阿弥陀仏）、この一連の動態を分析的な視点で見た場合、至誠心・深心・廻向發願心の各々を捉えることができ、これが「知具の三心」と表現される。三心を動的に、そして南無阿弥陀仏をその顯れとして捉えるならば「行具の三心」として表現され『一枚起請文』の「決定して南無阿彌陀佛にて往生するそとおもふうちにこもり候なり」の表現に集

約されるのである。これらの三心の捉え方は、それぞれ三心の動態による心的現象の側面を表しているに過ぎないのである。

## 五、三心具足と念仏相続

法然は周知の通り一念義を否定する。以下の通りである。

一念にも一定往生すなれば、念佛はおほく申さすともありません、あしく心うる人のいてきて、つみをはゆるし念佛をは制するやうに申しなすか返々もあさましく候也<sup>(46)</sup> 「往生大要抄」

一念往生の義は京中にもほほ流布するよしうけ給はるところ也。およそ言語道斷の事也。ま事にほとほと御問にもおよふへからざる事歟。<sup>(47)</sup> 「越中國光明房へつかはす御返事」

一念之後又不<sub>レ</sub>念并<sub>二</sub>犯罪者猶非<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>信決定往生<sub>二</sub>候如<sub>レ</sub>此信候者一重、雖<sub>下</sub>似<sub>二</sub>深心<sub>一</sub>候<sub>上</sub>還<sub>下</sub>成<sub>二</sub>邪見<sub>一</sub>候歟<sup>(48)</sup> 「御教書御請」

そして、『選択集』では第九章に「念佛行者可行用四修法之文」として念仏者の態度として四修を規定している。<sup>(49)</sup> この四修中「畢命為期」として長時修が説かれる。法然の念仏とは、従つて畢命まで相続される念仏であつて、一念においてそれが終了するものではない。この理由は三心の動態より明らかになる。至誠心を背景とした深心の志向として廻向發願心、その表現として南無阿弥陀仏の念仏が現れてくるのであるが、この念仏をもつて三心の動態が完結する訳ではない。念仏は、凡夫における唯一の出離のための行となるわけだが、その一声の南無阿弥陀仏は、先に考察したように、仏を意識するが故に己の凡夫

性をますます引き受けさせることになる。また、『選択集』第三章では『観無量寿経』の下品下生と、懷感の『群疑論』に根拠を求め「念声は一」論を展開している。この法然の「念声は一」の問題に關し、良忠は『浄土大意鈔』の中で

仰テ弘願ノ心案ルニ萬行ノ中ニ勝ラシ事念佛ニ過タルハナシ其ノ故ハ自ツ唱ヘ聲ヲ我ニ耳ニ聞テ心ニ彌陀ヲ思フ其心ニ勸メラレテ亦口ニ唱テ念ハ聲ヲ勸メ聲ハ念ヲ起ス常ニ彌陀ヲスレズ行スル也是ノ故ニ萬行萬善ノ中ニ念佛ノ行第一也

として、「我が耳に聞」こえる念仏、つまり「高声念仏」によって、「声」↓「念」↓「声」の動的過程として念声は一の内実を解説している。今、本稿ではその問題意識を超越者を指定する以前の人間という点に置くため、「念」↓「声」という順で論じる形になっているが、ひとたび信仰に入った者にとっては「声」において初めて「他者としての阿弥陀仏」が具体性を持つこととなる。従って、信仰者においては「声」↓「念」という捉え方になる。そして、「声」↓「念」において「弥陀を思」うことは、再び三心の動的過程を呼び起こし、次の一声を導くことになる。こうして、一声の念仏が次の一声を呼び、その一声が必然的に一生の念仏へ相續せざるを得なくなるのである。こうして、法然の念仏は三心を通し心的必然として作業の在り方である長時修となり、これを基とする恭敬修・無餘修・無間修の四修ということへと連なっている。

法然が『選択集』第八章において「三心」を明かし、続く第九章に四修を説いたこと、また『一枚起請文』に「ただし三心四修と申す事

の候は、みな決定して南無阿弥陀仏にて往生するそとおもふうちにこもり候なり」として、三心、四修と並べたことにはそれなりの意図が在ったと考えられる。本稿で考察した三心の動態という観点から、こうした法然の意図は明らかになったと思う。そして、三心、四修という事柄がすべて南無阿弥陀仏の念仏のうちに必然的に集約され、相續されてゆくのである。法然の念仏は、決して一念に終わることのないものなのである。

## 六、結び

以上、見てきたように、三心とは自己とそれに相對する阿弥陀仏への信を根本軸としながら、相互に關係し動的に浄土を志向するものである。また、根本軸となる自己への信とは、自己の罪悪性、救われなさ、凡夫性に対する信である。法然は『選択集』第八章の私釈段の最後に「此の三心は總じて之れを言へば諸の行法に通じ、別して之れを言はば往生の行に在り。今通を擧げて別を攝す。意即ち周し。行者能く用心して敢えて忽諸せしむること勿れ。」と、この三心が浄土教のみに限らず、諸行に通ずると語る。

ところで、西川氏は「法然上人の人間觀」について論究しながら、<sup>(32)</sup>「人間であることのできるぎりぎりの一線」として「人間でありながら、しかも人間であることを断念しなければならないように追いつめられた人」について、その罪意識を取り上げ論じている。

罪意識ということは、果たして、自己自身が自己に対してなすところの正しき自己反省であろうか。自己自身が「自己の罪」を意識することは、「意識されている自己」の罪を責めることであつて「意識している自己自身」の罪を責めることにはならないのである。<sup>(54)</sup>

と、自己を対象化して、その対象化された自己の罪を責める姿勢を批判する。つまり、こうした罪意識においては即自に対して、対自を措定することにより、同一であるはずの主体に分離を生み出し、片方の自己(対自)に罪を押しやることによって、その罪から免れようとする自己(即自)の欺瞞が生じることになる。そして

正しき罪意識は、客体としての「自己」の罪を意識することではなくて、むしろ主体としての「自己自身」の罪を直下に意識することではなければならない。<sup>(55)</sup>

としている。西川氏の論ずる罪意識の起源は、自己を主体的に振り返る視点から

自己は利己の塊である。すなわち私は悪人である。罪惡にみちた男である。<sup>(56)</sup>

という氏自身の言葉から解るように、自己存在の利己性にその罪の起源を求めるものである。確かに、人間の存在というのはそれ自体が極めて利己的であるといえる。我々の生命は、他の動植物の生命を犠牲にすることによって成り立つのである。従つて、人間の利己性を罪であるといふとき、いかなるものがこの罪惡を逃れることができるだろうか。つまり、罪意識とは人間が人間として存在するというところにお

いて、常につきまとう問題なのである。それ故に、人間が人間として存在する以上、意識するならば誰しも「人間でありながら、しかも人間であることを断念しなければならないように追いつめられ」るのである。そして、西川氏のいう「罪を直下に意識する」ということは、認識主体がその対象を認識するという構造を拒絶するものであり、単なる自己の罪を意識するとは異なる次元を開く。この「直下に意識する」ということは、それそのものを引き受けるという態度であり、外にそれを理由づける根拠を必要としないという態度である。そうであるならば、ここでいう「正しき罪意識」とは「その事一定さそとおもひとりつる」ということであり、「人いかに申せとも、不定におもひなる事はなき」という、法然のいう「信」に極めて近い態度であるといえる。このように見るならば、西川氏の論ずる罪意識とは、人間が人間として存在する限り普遍的な問題であり、かつそれは信機へと連なりを持つものであるといえる。

かくして、「此の三心は總じて之れを言へば諸の行法に通」ずという言葉に表現されるところは、三心とは人間が人間として存在する限りにおける普遍的な心的過程であり、なおかつ法然という人格をしてその必然的世界観として浄土教信仰へと導くものであったと考えられるのである。

## 【注】

(1)『選擇本願念佛集』(以下『選択集』)『土川勸学宗学興隆会 選擇本願』

- 念佛集』(以下『土川本』) 一二六頁 『昭和重修法然上人全集』(以下『昭法全』) 三四七頁
- (2) 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』四〇二頁
- (3) 『三機分別』 『親鸞聖人眞蹟集成』(以下『親鸞眞蹟』) 五卷四六〇頁 『昭法全』 八九四頁
- (4) ここである人間の問題とは、超越者を前提としない立場であり、宗学に対して信仰以前ともいべき立場からの視点をいう。
- (5) こうした特殊と普遍の関係性については藤本浄彦氏『法然浄土教思想論攷』(三〇六頁参照) の論究するところに示唆されるものである。
- (6) 『龍谷大学善本叢書 黒谷上人語燈録(和語)』(以下『龍大善本和語』) 五六六頁 『昭法全』 四一六頁
- (7) 『土川本』 六〇〇八頁 『昭法全』 三三八三四頁
- (8) 『親鸞眞蹟』 六卷七四七頁 『龍大善本和語』 五九〇頁 『昭法全』 四〇九頁
- (9) 『龍大善本和語』 五八四頁 『昭法全』 八〇八頁
- (10) 『龍大善本和語』 六八五頁 『昭法全』 六四四頁
- (11) 『浄土宗大辞典』 三卷七八頁 『龍大善本和語』 七三〇頁 参照
- 『選択集』が法然の教学を体系的に記述した教義書であるのに対し、『和語燈録』に所収されるものは法語的な要素が強い。「東大寺十問答」の対告衆が南都の学匠であるとするれば、この問答は『選択集』と『和語燈録』のいわば橋渡しの存在であると捉えることができる。
- (12) 『言コト深心ト者即是深信ズル之心也』『選択集』 『土川本』 六三頁 『昭法全』 三三八頁
- (13) 西川知雄『法然浄土教の哲学的解明』五六頁
- (14) 同右 六三頁
- (15) 同右 六一頁
- (16) 同右 六五頁
- (17) 近藤徹稱『信機と信法』(『佛教文化研究』 第二一号 一九六二年) 二五頁
- (18) 西川師は論理的整合による安心感、自己満足を「信」と呼んで居られるが、私は、信機信法の「信」は何れも論理の世界を越えたところに成り立つと考へるので(云々) 同右 一二六頁
- (19) 『龍大善本和語』 五七七頁 『昭法全』 六五頁  
また「三機分別」には  
事ニフレテ一念ニトルコロノ信心ユルカスハ、假令ヨキ信心トシルヘシ  
という記述が見られる。(『親鸞眞蹟』 五卷四五三頁 『昭法全』 八九三頁)
- (20) 『観経疏』『浄土宗全書』(以下『浄全』) 二卷五七頁 『選択集』 『土川本』 六五八頁 『昭法全』 三三九三〇頁
- (21) 藤本浄彦『決定深信の世界 ―二種深信の構造と内容をめぐる哲学的考察―』(『法然浄土教思想論攷』所収) 六四頁
- (22) 西川氏の「悟性」↓「理性」という考え方は、カントの認識論に由来するものと思われる。「往生大要抄」における「見る事につけてもきく事につけても」という言葉からすれば、法然の考える信は極めて感性的次元におけるものであると考えられる。
- (23) 近藤氏については、先に挙げたものの「自ら氣付く、氣付かないに拘はらず、既にそこには法の光が豫想されてゐる」とする点、藤本氏では「概して、浄土教信仰の網格は信仰の対象たる阿弥陀仏と信仰の当為者たる凡夫の間に結ばれる関係にはかならない」として深信の問題を語り出す点にこれを指摘できる。(藤本氏 前掲書五二頁)
- (24) 『龍大善本和語』 五七二頁 『昭法全』 五八頁

- (25) 『龍大善本和語』五九六頁 『昭法全』五九四頁  
また、同様の記述が「御消息」にも見られる。『龍大善本和語』六八九頁 『昭法全』五八〇頁
- (26) 『浄全』七巻 九五頁
- (27) 『土川本』六三頁 『昭法全』三二九頁
- (28) このような理解は、他に「要義問答」（『親鸞真蹟』六巻八三二頁 『龍大善本和語』六一二頁 『昭法全』六二〇頁）「三部經釋」（『龍大善本和語』五六一頁 『昭法全』三六頁）等に見られる。
- (29) 高橋弘次「法然の信仰構造論 ―特に信機・信法の基點について―」『印度学仏教学研究』第十七号第二巻四六一頁
- (30) 『土川本』七一頁 『昭法全』三三一頁
- (31) 『龍大善本和語』五六九頁 『昭法全』五二頁
- (32) 『龍大善本和語』五六九頁 『昭法全』五二頁
- (33) 『龍大善本和語』五七二頁 『昭法全』五八頁
- (34) これまでの考察からも明らかなように、これは理知的に己の罪悪性を認識するのではなく、無前提な命令である。従って、己の罪惡に気づくとか、自覺するというよりも「引き受ける」という態度として捉えるのが最も妥当であると考ええる。
- (35) 石井教道氏はこれを  
即ち現實の我れそのものを、佛の鏡に照してみるとき、悲しいかな罪惡生死の迷界に流轉している凡夫に外ならぬ事に氣づかせられる。  
と表現している。（『選擇集全講』三六八頁）
- (36) 藤本浄彦氏は善導の“深心→深く信する心”という理解の仕方に対して、「様態（深い心）を動態（深く信する心）においてとらえる主体的姿勢である。」と解釈している（『法然浄土教思想論攷』五七〇八頁）。

- 後にも論及するが、こうした捉え方でなければ、「念仏為先」である法然の浄土教における三心は理解されえない。
- (37) 『土川本』六〇頁 『昭法全』三二八頁
- (38) 『往生大要抄』『龍大善本和語』五七〇頁 『昭法全』五四頁
- (39) 『昭法全』三四頁
- 『三部經大意』については法然撰述の真偽が議論される。
- 坪井俊映 「浄土三部經大意」の選述者に関する諸問題 ―特に五種類の写刊本を比較して― 『佛教大学 佛教文化研究所年報』第三号
- 藤堂恭俊 「法然における実践論の諸問題」 『法然上人研究』一など参照
- しかし、少なくともこの至誠心に対する「頗フル我等カ分ニコエタリ」の記述は、法然の選述云々という問題よりも信仰することにおける態度の問題として、あえて取り上げたい。
- (40) 「二期物語」 『藤堂恭俊古稀記念 浄土宗典籍研究』資料編（以下『藤堂古稀』）一四五頁 『昭法全』四四〇頁
- (41) 『選択集』『土川本』六一頁 『昭法全』三二八頁 『觀經疏』『浄全』二巻五五頁
- (42) ただし、草稿本であるといわれる廬山寺藏『選択集』にはここに相当する『觀經疏』の引用が欠落している。また、法然が至誠心の必要性を阿弥陀仏に求めるものは他の法語にも見受けられず、法然の用いた『觀經疏』にはそもそもこの部分が欠落していたと考えられる（兼岩和広氏「廬山寺藏『選択集』第八章における『觀經疏』の引文について」『仏教論叢』第四二号 参照）。しかしながら、前に挙げたところの法然の至誠心觀は、至誠心において人間の有限性を配慮するものであり、この点を見逃してはならない。

(43) 『土川本』 六三頁 『昭法全』 三三九頁

(44) 『藤堂古稀』 一六〇～一頁 『昭法全』 四四四頁

また、「一百四十五箇条問答」には

一、眞言の阿彌陀の供養法は、正行にて候へきか。

答、佛體は一つにはたれとも、その心不同なり。眞言教の彌陀は、これ己心の如來、ほかをたつぬへからず。この教の彌陀は、これ法藏比丘の成佛也。西方におはしますゆへに、その心おほきにことなり。

と、同様の記述が見られる。(『龍大善本和語』 六五七～八頁 『昭法全』 六六八頁)

(45) 法然は『選択集』第二章において、五番相對を挙げ正助二行を修するものは、廻向は必要ないとして不廻向を説いている。しかしながら、第八章においては往生の必要条件として三心を挙げ、廻向発願心を説く。このことについては第二章に説明が有るように、南無阿彌陀仏の語意より解る如くそれ自身が既に廻向の表現であり、改めて廻向を付け加える必要が無いということに過ぎない。また、本稿における三心の動態と志向という観点からも念仏行の不廻向ということが明確に理解できると思う。

(46) 『龍大善本和語』 五七四頁 『昭法全』 六一頁

(47) 『龍大善本和語』 六三二頁 『親鸞眞蹟』 六卷六六〇頁 『昭法全』 五三七～八頁

(48) 『淨土宗學研究』 二三号 九九頁

(49) 『土川本』 八一～六頁 『昭法全』 三三四～五頁

(50) 『淨全』 十卷七一四頁

また同様の記述が『觀經散善義伝通記』に見られる

勝願院ノ云凡夫ノ行ノ中ニ稱名最勝ノ所ニ以然ル者凡夫雖修ニ自餘ノ

妙行ヲ其ノ心散漫ニ而不レ相續其行難レ成シ唯稱名ノ行ノミ常ニ不レ忘レ佛ヲ不レ忘レ佛ノ故成シ決定業ヲ謂フ心ニ忘レ佛ノ時口ニ稱シ佛名ヲ其聲入ニ我耳ニ引起ス我カ心念ニ心念若起此念亦勸聲ヲ令唱佛名ヲ是故ニ念ハ勸聲ヲ聲ハ起レ念常ニ不レ忘レ佛有レ此益故ニ法藏比丘立ニ稱名ノ願ヲ實ニ望レ凡夫ニ時萬行萬善ノ中ニ稱名ハ第一ノ行ナリ

(『淨全』 二卷四二三頁)

また、この問題については、永井隆正 「法然上人における念と声について——「念声は一論」試論——」 『佛教文化研究』 第二九號 参照

(51) 『土川本』 八〇～一頁 『昭法全』 三三四頁

(52) 西川 前掲書 三〇頁

(53) 同右 三一頁

(54) 同右 三二頁

(55) 同右 三三頁

(56) 同右 三六頁

(いちかわ さだたか

文学研究科浄土学専攻博士後期課程)

(指導教授…高橋 弘次教授)

二〇〇二年十月十六日受理